"Alteridade contextualizada": variações ashaninkas sobre o branco

José Pimenta
UnB

Numa passagem bem conhecida de *Raça e história* dedicada à reflexão sobre o etnocentrismo, Lévi-Strauss (1987: 21) relata uma estranha anedota. Durante os primeiros anos da colonização das Grandes Antilhas, diz ele, enquanto os europeus se perguntavam se os índios eram humanos, ou seja, se tinham alma, estes últimos imergiam os prisioneiros brancos para verificar se seus cadáveres eram sujeitos a putrefação. Apesar da assimetria de poder, esse exemplo e tantos outros revelam que o encontro colonial sempre foi uma conversa de mão dupla marcada por tocas incessantes, interpretações e reinterpretações sobre o outro e seu mundo. Se os índios das Américas sempre instigaram o imaginário ocidental, os povos indígenas, desde seus primeiros contatos com os brancos, também nunca cessaram de se interrogar sobre a nossa alteridade.[1]

Na Amazônia, o encontro colonial foi particularmente dramático. O poder e a violência do branco levaram-no a ocupar um lugar central nas filosofias dos povos indígenas da região, e a etnologia das terras baixas da América do Sul, principalmente nos últimos vinte anos, tem dado ao tema das representações do branco uma importância significativa. Assim, vários autores procuraram explorar a história do contato e articulá-la com dimensões da vida de um determinado povo indígena: mitologia, cosmologia, noções de sociabilidade, corporalidade etc. Desvelando os significados do branco e algumas dimensões que lhe são comumente associadas, como as doenças e as mercadorias, esses trabalhos têm mostrado que o branco é um entre vários outros, mas também um outro muito peculiar, frequentemente associado a uma alteridade extrema ou, pelo menos, bastante ambígua e complexa, que precisa ser domesticada ou pacificada.[2]

Como outros povos indígenas da Amazônia, os Ashaninka têm uma visão peculiar dos brancos. Entre os seus outros, ele constitui a alteridade mais enfatizada e mais radical, situada no limbo da humanidade. A partir da minha experiência etnográfica com os Ashaninka do Rio Amônia, da região do Alto Juruá, no Acre, este artigo articula as concepções cosmológicas desse povo indígena com sua história de contato com o mundo ocidental. O objetivo central é desvendar algumas facetas que a categoria "branco" apresenta na cosmologia ashaninka e discutir sua dinâmica na história do contato. Após uma apresentação da cosmologia

nativa e do mito de origem do branco, ambas reveladoras de uma estreita conexão entre este último e o os espíritos maléficos, mostro como a violência do contato interétnico tem sido expressa nas imagens extremamente negativas associadas aos “gringos” e “comunistas”, dois tipos de branco que são caracterizados por um comportamento violento e se destacam na história recente desse grupo. Por fim, termino expondo algumas tentativas ashaninkas de pacificação ou domesticação do branco que expressam a complexidade e a ambiguidade de suas relações atuais com o mundo ocidental e seus representantes.

Elementos da cosmologia ashaninka: a dicotomia entre o bem e o mal

O universo ashaninka apresenta as principais características dos sistemas cosmológicos xamânicos das terras baixas da América do Sul, ou seja, a divisão do cosmos em camadas, a existência de um mundo invisível por trás do mundo visível e o papel do xamã como mediador entre essas dimensões. Como notaram Brown e Fernández (1991: 13), a particularidade ashaninka talvez resida na sua concepção extremamente dualista do universo, onde os espíritos são bons ou maus, definindo claramente as fronteiras entre o bem e o mal.

De modo geral, apesar de pequenas variações linguísticas e etnográficas, a visão do mundo dos índios do Rio Amônia encontra muitas semelhanças com as descrições feitas por Elick (1969: 201-237) e Weiss (1969) entre os Ashaninka do Peru. Com efeito, os meus interlocutores apresentam o universo como verticalmente dividido em camadas ou níveis superpostos que podem ser reduzidos a três dimensões principais: um mundo celeste, um terrestre e outro subterrâneo. Esses três mundos são povoados por diversos seres e possuem características próprias.

Nesse universo tripartido, o mundo celeste é o mais elaborado. Chamado genericamente *henõki* (literalmente “em cima”), ele é composto por pelo menos três camadas e é a residência dos bons espíritos. No topo do céu, em *inkite*, encontra-se *Pawa*, o todo-poderoso Deus Criador. No nível imediatamente inferior, vivem os *tasorentsi*, que têm poderes sobrenaturais e características divinas. Liderados por *Pawa*, pai de todos eles, esses semideuses completam o panteão ashaninka que criou o universo e decide seu rumo. Como diz o xamã Aricêmio, um dos meus principais interlocutores, um *tasorentsi* é “como um Deus, ele pega qualquer coisa, sopra e transforma em outra coisa”.[3] Abaixo desses *tasorentsi*, sempre em *henõki*, encontram-se outros espíritos bons, que também são “verdadeiros filhos de Deus”. Alguns informantes identificam essa camada do céu como *pitsitsiroyki*. Dizem que é onde *Pawa* faz seu “julgamento final”, selecionando, após a morte, os Ashaninka que ele reconhece como filhos legítimos e que deseja guardar ao seu

lado no céu, ou seja, aqueles que agiram em suas vidas terrestres seguindo seus ensinamentos. Como os deuses, esses afortunados tornam-se imortais.

Os moradores do céu vivem uma existência feliz, habitam lugares paradisíacos, onde possuem lindas casas e profusas roças. Eles bebem *piyarentsi* (bebida de mandioca), tocam músicas, dançam e nunca brigam. Lá, também existe um rio cuja água, como diz ainda Aricêmio, é "limpa como espelho", "diferente de todas as outras águas da terra". Esse rio possui fartura de peixe e propriedades mágicas. Quando vai pescar, um ashaninka do céu enche imediatamente sua tarrafa, volta para casa e entrega os peixes à esposa, que, após cozinhá-los e alimentar a família, joga as espinhas na água, o que faz os peixe renascerem imediatamente. O rio também é a fonte da eterna juventude: "é água de Deus mesmo. Se você bebe ela, você nunca morre, nunca fica doente, nunca fica velho, sempre novo. Nunca quebram os teus dentes, nunca cai o teu cabelo. Tua pele nunca fica machucada", descreve Aricêmio.[4]

Contrastando com esse mundo paradisíaco, o mundo subterrâneo é lúgubre, perigoso e temido pelos índios. Reino de forças maléficas, dos demônios e das doenças, é o mundo da morte e dos espíritos do mal, chamados genericamente *kamari*.[5] Os índios do Rio Amônia pouco falam sobre esse lugar. Afirmam que ele é habitado por seres perigosos e que nenhum ashaninka moraria lá. Dizem não gostar de pensar nesse universo porque poderiam atrair os espíritos ruins. Como Elick (1969), não obtive nenhum termo nativo para qualificar esse nível, chamado por alguns informantes simplesmente de "inferno" em português. Todos os índios do Rio Amônia com os quais tive a oportunidade de conversar afirmam, no entanto, que esse mundo subterrâneo existe e situa-se "embaixo" (*isawiki*) da terra.[6]

Entre esses dois extremos existe o mundo terrestre. É o mundo visível, tal como o conhecemos e o experimentamos. É o lugar habitado pelos humanos e os seres mortais de modo geral. No Rio Amônia, como entre os Ashaninka da região peruana do Pichis estudados por Elick, esse mundo é chamado *kipatsi* (terra).[7] É um lugar transitório caracterizado pela ambiguidade, pelo confronto constante entre o bem e o mal. Embora distintos, os mundos do universo ashaninka não são totalmente separados, e o mundo terrestre é o lugar onde tanto os espíritos bons quanto os maléficos se manifestam aos humanos.

Embora sejam geralmente invisíveis, os espíritos bons transitam pela terra e procuram guiar a existência dos Ashaninka. Como dizem os índios do Rio Amônia, o próprio *Pawa*, mesmo morando no topo do mundo celeste, manifesta sua presença na terra de várias formas. O Sol, por exemplo, é chamado *oriya* e também referido como *Pawa*. O astro é considerado a materialização da coroa

de *Pawa*, cujo intenso brilho ilumina o mundo e impede aos homens de ver o seu rosto.[8] Outra manifestação do mundo celeste na terra pode ser exemplificada na relação estreita que os Ashaninka mantêm com os pássaros japiins (*Cacicus cela*, ave passeriforme da família *Icteridae*). Muito respeitados pelos índios, eles são considerados os mensageiros de *Pawa* na terra. Embora esses seres sejam visíveis somente sob a forma de ave, os Ashaninka dizem que eles são humanos e vivem em sociedade como eles: têm roças, bebem *piyarentsi*, usam *kamarãpi* (ayahuasca) etc. No entanto, uma diferença crucial separa os homens ashaninkas dos pássaros: estes últimos não conhecem as imperfeições da vida terrestre e da condição humana. Os japiins não brigam entre si. Vivem numa sociedade ideal, em harmonia, de acordo com os ensinamentos de *Pawa*. Em suma, a sociedade dos japiins é a projeção ideal da sociedade ashaninka, o paraíso na terra.

Um processo semelhante ocorre em relação aos espíritos maléficos, que não só têm o poder de subir na terra para caçar as almas dos Ashaninka, mas também se encontram em vários lugares da paisagem terrestre onde o principal demônio é *mankoite*. Esse demônio tem sua moradia em alguns barrancos encontrados ao longo dos rios do território ashaninka. Embora seja geralmente invisível, os índios dizem que ele possui forma humana e que um encontro com ele anuncia uma morte iminente.

O xamã (*sheripiari*) atua como mediador entre esses níveis e realidades. Ele viaja no tempo e no espaço, entre o mundo visível dos homens e o mundo invisível dos espíritos. Com o auxílio do tabaco, da coca e da ayahuasca, comunica-se de modo privilegiado com os espíritos bons do céu. Sua atuação é geralmente voltada para o bem, já que sua principal função é proteger os homens das agressões do mundo inferior. Porém, ele também pode fazer alianças com forças malignas e colocar a vida humana em perigo.

Assim, a visão ashaninka do universo apresenta um caráter extremamente dualista. No cosmos hierarquizado por *Pawa*, não existe muito espaço para a ambiguidade dos espíritos. Eles são geralmente bons ou ruins e manifestam sua presença de diferentes maneiras na terra habitada pelos homens. Constantemente assediados pelo confronto entre o bem e o mal, os Ashaninka vivem uma existência imprevisível num mundo em frágil equilíbrio. Fundadora da hierarquia do cosmos e de sua visão do mundo, essa dicotomia entre o bem e o mal é um princípio estruturante da sociedade nativa e fundamental para entender o lugar atribuído ao branco. Enquanto os Ashaninka foram feitos à imagem de *Pawa* e são idealmente associados ao bem, o branco, como é de se esperar, mantém laços estreitos com os espíritos maléficos e as forças do mal. Com efeito, na ordem natural do cosmos, todos os seres que vivem no céu, sejam eles deuses ou homens

imortais, podem ser considerados *itomi Pawa* (filhos de Deus). Assemelhados à categoria de "espíritos bons", eles são genericamente chamados *amaxenka* ou *asheninka*, ou seja, uma extensão da própria autodenominação. Já o branco, associado à categoria dos espíritos maléficos, é a antítese dos Ashaninka.

A origem do branco: o mito do *Inka*

Na língua ashaninka, o branco é genericamente chamado de *wirakotxa*, um termo quéchua.[9] Sua origem ocupa um lugar de destaque na mitologia nativa e ilumina muitas de suas características atuais. Os índios do Rio Amônia afirmam que o primeiro *wirakotxa* que seus antepassados conheceram foi o espanhol. Ele surgiu do fundo de um lago em decorrência de uma pescaria realizada por um poderoso *tasorentsi*, filho de *Pawa*, chamado *Inka*.[10] Dessa forma, o mito que narra a chegada do branco é conhecido como "o mito do *Inka*". Em todas as versões que recolhi, a trama descritiva dos eventos é semelhante, variando apenas os detalhes. Resumo, a seguir, a versão contada por Alípio, um senhor de cerca de sessenta anos, morador da aldeia Apiwtxa dos Ashaninka do Amônia.

> Antigamente, o *wirakotxa* morava dentro de um lago. O *Inka* foi pescar com outro ashaninka. Era de madrugada. Eles escutaram uma galinha no fundo do lago e o *Inka* disse:
>
> — Rapaz, vamos pegar isso?
>
> — Não precisa, não, deixa assim mesmo, não vamos mexer, não.
>
> No outro dia, a mesma coisa. De novo [foi pescar no lago], ouviu galinha, ouviu cachorro latir no fundo do lago. Não sabia o que era, mas estava curioso [...]. *Inka* foi ver *Pawa*.
>
> — Não mexe, não, meu filho!
>
> Mas *Inka* não escutou e foi mariscar [pescar]. Escutava galinha, assim bem pertinho, escutava cachorro. "Vou pegar galinha." Botou anzol com banana [...]. Saiu galinha. Botou de novo, saiu cachorro. Escutou de novo um barulho. Pegou banana e saiu o branco. Foi assim que o *wirakotxa* subiu na terra. *Pawa* ficou brabo e perguntou:
>
> — Por que tu foi buscar *wirakotxa*?

> — Papai, eu fui só pegar galinha e *wirakotxa* saiu.
>
> — Eu não quero esse branco aqui junto com a gente. Eu deixei ele lá [no fundo do lago], mas você gostou dele, agora pode ficar com ele! Agora, eu vou embora e vocês [os Ashaninka] vão ficar com *wirakotxa* e trabalhar pra ele.

Essa pescaria perturbaria profundamente a ordem natural do cosmos criado por *Pawa*. Antes de mostrar suas principais consequências, vejamos algumas características desse mito.

O primeiro ponto que merece destaque é que a chegada do branco na terra é um ato indígena, ou seja, os Ashaninka colocam-se na posição de principais atores da história. De modo algum se trata aqui de uma especificidade desse povo. Existem vários exemplos na literatura antropológica desse protagonismo nativo, mas esse fato é importante na medida em que nos convida a relativizar as histórias contadas a partir do etnocentrismo ocidental, no qual os índios aparecem somente como vítimas dos brancos. Assim, o surgimento do *wirakotxa* é o resultado da desobediência de *Inka* ao deus que, ao criar o mundo, havia separado os Ashaninka dos brancos. Na mitologia indígena, a irresponsabilidade de *Inka* é mais um exemplo de uma longa lista de erros cometidos pelos primeiros filhos de *Pawa* nos tempos originais. O conjunto desses erros explica a situação atual dos Ashaninka e justifica as imperfeições do seu mundo.

A presença da galinha e do cachorro associados ao branco não é fortuita. Esses animais foram trazidos pelos europeus e eram desconhecidos dos Ashaninka, que têm um acervo muito rico de mitos para explicar o surgimento dos principais animais nativos. No início dos tempos, contrariamente à galinha e ao cachorro, muitos animais eram ashaninkas que foram transformados por *Pawa* ou por algum *tasorentsi*, perdendo assim sua aparência humana.[11] Não existem, entre os índios do Rio Amônia, mitos que expliquem o surgimento da galinha e do cachorro. Embora essas duas espécies tenham nomes indígenas, *txaapa* e *otsitsi*, respectivamente, a única referência mitológica associada a elas é o mito do *Inka*, que as faz surgir do fundo do lago, onde eram fiéis companheiras do branco. O fato de *Inka* ter pescado primeiro esses dois animais é considerado um sinal de advertência de *Pawa* ao seu filho para ele interromper sua atividade infeliz. Embora não haja registro de nenhuma outra associação da galinha com o branco, a analogia entre branco e cachorro é corriqueira entre os índios do Rio Amônia. Assim, em relação à aparência e ao comportamento do branco, é frequente ouvir que ele é “feio como cachorro”, “sovina como cachorro”, “fedorento como cachorro”, “sujo como cachorro”, “malandro como cachorro”, “desconfiado como cachorro”.

Ao desobedecer e romper as regras, *Inka* provocou a cólera do Deus-Criador e foi responsabilizado pelo fato de *Pawa* ter abandonado a convivência com seus filhos. Os meus interlocutores afirmam que os Ashaninka eram originalmente os únicos moradores da terra, onde viviam felizes em companhia de Deus. Cansado das sucessivas desobediências dos primeiros ashaninkas, aos quais ele tentava transmitir uma educação perfeita ("ensinar como viver"), *Pawa* teria decidido morar no céu, usufruindo da imortalidade e de um mundo perfeito. Deixou, então, os Ashaninka sozinhos na terra, salvando-se somente aqueles que agissem em conformidade com seus ensinamentos.

O erro primordial de *Inka* condenou os Ashaninka a conviver com os brancos na terra e levou a consequências desastrosas para os índios. Segundo alguns relatos, após surgir do fundo do lago, o branco foi viver numa região separada dos índios (*wirakotxa kipatsi*), que eles situam "rio abaixo", "onde acaba o rio" (*kirinka*); os Ashaninka viviam no centro da terra ou na cabeceira do rio (*katõko*).[12] Os brancos, no entanto, não permaneceram naquele lugar e se espalharam rapidamente pela terra, passando a andar "em todo canto", atormentando a vida dos índios. Veremos, no final deste artigo, que o mito do *Inka* está estreitamente relacionado às mercadorias industriais e ao poder tecnológico do branco. Por enquanto, centrarei a análise em algumas características decorrentes desse mito que nos ajudam a compreender a associação de imagens que os Ashaninka constroem sobre os *wirakotxa*.

O outro mais distante: representações simbólicas sobre o *wirakotxa*

Apesar das diferenças nos detalhes, todas as narrativas que recolhi no Rio Amônia sobre a origem do branco descrevem a pescaria e apresentam o *Inka* como o principal protagonista e o único responsável pelo seu surgimento. Uma cena semelhante da pescaria é relatada por vários etnólogos que trabalharam com esse povo indígena, embora o autor da cena nem sempre seja identificado como *Inka*.[13] No entanto, todos os relatos míticos indicam a origem aquática do *wirakotxa*, cuja moradia original era o fundo de um lago que alguns Ashaninka do Rio Amônia localizam, sem maior precisão, na região do Ucayali. Assim, a água como *habitat* original do branco parece consenso na literatura etnográfica sobre esse povo indígena. Essa associação parece-me fundamental para entender a concepção nativa sobre os *wirakotxa*. Embora os Ashaninka do Rio Amônia digam que o branco é *atsiri* (ser humano ou gente), sua humanidade é, por essência, diferente da dos Ashaninka. De modo geral, o branco é visto de forma extremamente negativa e associado à morte. Essa especificidade do *wirakotxa* está estreitamente relacionada com sua origem aquática.

Weiss (1969: 67) mostrou que muitos lagos do território ashaninka situam-se em terras altas, de acesso difícil, e que os índios atribuem a esses lugares propriedades sobrenaturais. O autor não explorou muito a associação dos brancos com a água, indicando simplesmente que esses moradores do fundo dos lagos eram capazes de respirar nesse ambiente, onde possuíam suas casas, seus animais etc. Essa associação entre brancos e água aparece de modo mais claro num trecho do livro *La Cerro de los Sal*, de Stefano Varese, que pode ser considerado a primeira etnografia produzida sobre esse povo indígena. Nessa passagem, o antropólogo peruano salienta que, para os Ashaninka, a água, componente fundamental da vida, também é intimamente associada à morte.

> Los blancos estaban dentro de una laguna; en el agua que es *fons et origo*, matriz de todas las virtualidades y posibilidades existenciales. Las aguas simbolizan la sustancia primordial de la que nacen todas las formas y a la que vuelven finalmente por regresión o cataclismo al término de un ciclo histórico o cósmico. Las aguas del estanque, de la pequeña laguna […], simbolizan el origen de la materia y al mismo tiempo son las puertas de acceso al mundo subterráneo donde reside el Nónki, la gran serpiente monstruosa, simbolizada en el arco de iris. La laguna es la entrada al abismo subterráneo del Nónki, origen de enfermedades y muerte […]. El Nónki, dragón monstruoso, serpiente primordial, símbolo de las Aguas cósmicas, de las Tinieblas, del Abismo, de la Muerte, o sea de lo amorfo y do lo virtual, está asociado con estos nuevos seres, los viracocha, no creados por el Dios Oriátsiri[14] con el resto del Universo, ni perdidos y transformados en animales como gran parte de la humanidad primordial campa, sino aparecidos por equívoco e contra la voluntad de la humanidad campa. De las aguas, protomateria por excelencia, y de la laguna, abismo y residencia del dragón, salen los blancos […]. El blanco es homologado al Nónki, es identificado simbólicamente con el enemigo de la humanidad que provoca la muerte […] (Varese, 1968:129-130).

Nem todas as afirmações contidas nesse trecho são confirmadas pelos meus dados. Por exemplo, os meus interlocutores no Rio Amônia afirmam que *Pawa* também criou os brancos, mas os manteve originalmente separados dos Ashaninka, embaixo da terra. Tampouco eu teria como afirmar que os meus interlocutores do Rio Amônia veem a água como a fonte e origem de tudo. Eles contam, por exemplo, que os primeiros humanos, ou seja, os Ashaninka, foram criados a partir da terra e não da água.[15] No entanto, a simbologia negativa associada ao anaconda e a tríade água–branco–morte estão fortemente presentes no Rio Amônia.

Para os meus interlocutores, as cobras (*mãki*) são tabus alimentares e a “cobra grande” (jiboia ou anaconda), chamada *nõke*, é considerada ao mesmo tempo a “mãe das águas” e um espírito maléfico (*kamari*). Seus lugares de moradia

prediletos são os lagos onde os Ashaninka afirmam que pescar (*akatxatsi*) pode ser um ato perigoso. *Nõke* é muito temida pelos índios do Amônia, que lhe atribuem poderes sobrenaturais: capacidade de engravidar mulheres menstruadas, de roubar almas, trazer doenças etc. Aricêmio contou-me que *nõke* também pode ser a incorporação de um xamã (*sheripiari*) que deseja fazer o mal.

Os Ashaninka do Amônia também consideram que a chuva (*inkani*) pode trazer espíritos maléficos. A visão do arco-íris (*oye*), ou seja, chuva com sol, é a manifestação de uma briga entre o bem e o mal. O arco-íris é a tentativa periódica e desesperada de *nõke* para alcançar *inkite*, o nível mais alto do céu. Como ela é maligna, *Pawa* não permite sua entrada e suas tentativas são sempre frustradas. Os meus interlocutores detestam a visão do arco-íris, que os deixa irritados e profundamente inquietos. Dizem que, quando *nõke* sai para "passear em *henoki*" ("céu", "em cima"), seu poder maléfico cresce, multiplicando as probabilidades de doença ou morte entre os índios. Diante da manifestação de um arco-íris, é comum ver um ashaninka tentar inibir o poder de *nõke*, fazendo o gesto de cortar o ar com um terçado na direção do fenômeno. Aricêmio disse-me enfaticamente que "chuva com sol é como *kamari*".[16]

Entre os Ashaninka do Rio Amônia, a água (*niake*) também é associada ao fim do mundo. O dilúvio é um tema recorrente na mitologia amazônica e, embora não se apresente de maneira muito saliente entre os meus interlocutores, aqueles que evocam o fim do mundo descrevem sempre muita chuva e a subida repentina das águas dos rios e dos lagos, inundando a terra. Aricêmio relatou um grande dilúvio que aconteceu no passado mítico, matando quase toda a humanidade, sobrevivendo apenas um grande xamã chamado Ã*tawiyari*.[17] Ao usar o *kamarãpi* (ayahuasca), *Ãtawiyari* conversou com *Pawa*, que o alertou da iminente subida das águas. Ele avisou os outros ashaninkas da tragédia que se anunciava, mas estes debocharam da sua preocupação e preferiram ficar se embriagando no *piyarentsi* (bebida de mandioca fermentada e também nome da festa onde é consumida). *Ãtawiyari* tinha um casal de filhos pequenos e foi o único que tomou providências contra a grande enchente. Ele enterrou seus filhos num buraco, numa terra alta, providenciando comida por vários dias, e construiu uma balsa para escapar da inundação. Na vazante, desenterrou o casal, que começou a procriar. Assim os Ashaninka se multiplicaram novamente.[18]

Por sua estreita associação com a água e sua simbologia negativa, a visão que os Ashaninka do Rio Amônia constroem do branco assemelha-se à categoria genérica *kamari*, usada para qualificar os espíritos maléficos. Como ocorre com todos os "pecadores" e agentes do mal, o destino *post-mortem* dos brancos não é o céu, mas o "inferno", que se situa embaixo da terra. Assim, quando se referem

ao nível subterrâneo onde vivem os *kamari*, os Ashaninka descrevem um mundo semelhante às cidades dos brancos, ou seja, um mundo densamente povoado onde existe muita mercadoria, carros, aviões, “casas altas” (prédios) e luzes. Como o branco originalmente, os habitantes desse mundo subterrâneo conseguem respirar na água. Na terra, brancos e *kamari* também continuam estreitamente associados. Weiss (1969: 146) já notava que o *mankoite*, principal demônio terrestre dos Ashaninka, do qual falamos anteriormente, vive de maneira semelhante ao branco: suas casas têm os mesmos objetos, possuem mercadorias etc. Mas a associação dos brancos com os espíritos maléficos não está somente na cosmologia ou no passado mítico. Ela também se manifesta no cotidiano da aldeia *Apiwtxa*. Uma anedota parece-me bastante significativa da imagem negativa do branco na socialização das crianças.

Durante o meu trabalho de campo, fui várias vezes chamado *kamari* por crianças ashaninkas. Geralmente, esse apelido se manifestava sob a forma de brincadeira. Após os primeiros meses de distância e de desconfiança e apesar das dificuldades linguísticas, o contato com as crianças tornou-se mais fácil e foi essencial para que eu conquistasse progressivamente a confiança dos adultos. Várias vezes, ao me aproximar de um pequeno grupo de crianças, uma delas gritava “*kamari! kamari!*”, causando imediatamente os risos e a dispersão das demais. Na realidade, tratava-se de um convite para uma brincadeira na qual esperavam que eu desempenhasse o meu papel natural de fantasma. Mas nem sempre foi um jogo. Um casal de irmãos, um menino e uma menina de mais ou menos três e dois anos de idade, acreditavam que eu fosse realmente um *kamari* com forma humana. Quando visitava essa família, a simples visão da minha chegada causava pavor nas duas crianças, que se protegiam atrás da mãe, berrando e observando, com um olhar aterrorizado, cada movimento meu. Essa situação repetiu-se durante toda a minha estada na aldeia, de tal forma que nunca consegui permanecer por mais de cinco minutos na casa dessa família. Um dia, ao encontrar o pai desacompanhado, pedi-lhe esclarecimentos. De um tom sorridente, explicou-me que eu não devia me preocupar, que seus filhos ainda eram pequenos e não estavam acostumados a ver brancos. Para elas, eu era como um *kamari*, “um fantasma”, “um morto vivo”; “como uma onça que iria comê-los”.[19]

Associado à morte, o branco também é responsável por muitas doenças (*matsiarentsi*) que os índios acreditam advir de seres maléficos ou de um feitiço de um xamã maldoso ligado a forças obscuras. Diante das perigosas e desconhecidas doenças dos brancos (*mãtsiari wirakotxa*), o conhecimento dos *sheripiari* (xamãs) é ineficaz. Sem a presença do branco, os Ashaninka estariam livres dessas enfermidades mais perigosas e teriam uma vida saudável. Como diz Aricêmio,

"branco tem catarro [gripe]. Se *wirakotxa* tivesse ficado no lago, ninguém não morreria mesmo. *Pawa* estaria com a gente na terra, cuidando de nós. Não teria doença. Todo mundo sadio".

Além da morte e das doenças, um comportamento extremamente violento é outra característica essencial do branco. Após sair do lago, dizem os Ashaninka, o *wirakotxa* desceu o Rio Ucayali e se multiplicou, voltando posteriormente para o território indígena, onde começou a espalhar o terror. A violência atribuída ao branco, já salientada pelos primeiros etnólogos, como Varese (1968: 124-125) e Weiss (1969: 342), também se encontra nos relatos dos Ashaninka do Rio Amônia:

> o *wirakotxa* saiu do lago. Primeiro, ele chamava espanhol. Invadiu a casa do *Inka*. Depois chegaram todos os *wirakotxa* e todo o mundo correu. *Pawa* escondeu suas filhas. Branco matava todo o pessoal, pegava menino, pegava mulher para namorar à força, botava fogo nas casas, matava tudo (Antônio).

A violência do branco não é simplesmente simbólica. Ela é o marcador mais significativo de uma experiência histórica de mais de quatrocentos anos de relações dos Ashaninka com os representantes do mundo ocidental. Como entre os Kayapó (Turner, 1993), a "colonização da consciência", para retomar uma expressão de Jean e John Comaroff (1992:235-263), foi acompanhada por uma consciência da colonização que nos relatos indígenas articula princípios cosmológicos e história do contato. Desde a chegada dos espanhóis, essa consciência vem sendo alimentada pela constante violência colonial, associando intimamente os brancos aos *kamari*, representantes cosmológicos do mundo da morte. No auge da economia da borracha, por exemplo, a violência e o terror tão bem descritos por Taussig (1986) no Putumayo colombiano repetiu-se em outras regiões amazônicas. No Peru, essas atrocidades estão associadas às figuras sanguinárias dos patrões do caucho, como Carlos Scharf, Julio César Arana ou Carlos Fitzcarraldo. Imortalizado pela câmara de Werner Herzog, este último atuou principalmente no Ucayali. Com sua milícia, ele assombrou a região, sendo responsável por correrias sanguinárias, cujas lembranças ainda estão vivas na memória ashaninka. Longe de Lima, nas trevas orientais, o "rei do caucho" da história oficial desvendava sua crueldade. Do desespero do cativeiro ao terror da morte, Renard-Casevitz reuniu alguns testemunhos indígenas de suas atrocidades:

> [...] mães que matavam seus bebês esmagando-lhes o crânio contra as vigas da casa-prisão para que não fossem escravos; [...] os que comiam terra para se suicidar; corpos cobertos de gasolina e queimados vivos para iluminar as refeições campestres de Fitzcarraldo; mulheres que recusavam a concubinagem

> tinham as costas dilaceradas e cobertas de pimenta, eram trancadas sob o sol ardente em cubículos de zinco até morrerem; corpos torturados, almas mutiladas… (1992:209-210).

A violência dos brancos continuou após a crise da borracha. Nos últimos cinquenta anos, missionários, principalmente norte-americanos, e guerrilheiros peruanos de movimentos revolucionários de extrema esquerda passaram a incorporar, aos olhos dos Ashaninka, as figuras mais extremas da violência colonial. No Rio Amônia, na década de 1980, num contexto histórico marcado por uma exploração intensiva de madeira em seu território e pelo acirramento dos conflitos interétnicos, os índios tiveram que lidar com os fantasmas destas duas figuras da alteridade do branco: os “gringos” e os “comunistas”.

“Gringos” e “comunistas”: imagens contemporâneas do terror

Na década de 1980, diante da intensificação da exploração madeireira em seu território, os Ashaninka do Rio Amônia começaram a se organizar politicamente para a defesa de seus direitos, principalmente para a demarcação de sua terra, que foi finalmente reconhecida pelo Estado brasileiro em 1992. Esse período foi marcado por tensões e conflitos entre ashaninkas e brancos. Buscando manter seu lucrativo negócio, os madeireiros da região procuraram dividir os índios: espalhavam rumores sobre a chegada iminente de “gringos” e “comunistas”, semeando dúvidas e medos em muitas famílias indígenas.

Para os Ashaninka do Rio Amônia, essas duas categorias de branco evocam dois tipos de *wirakotcha* caracterizados por um comportamento extremamente violento e aterrorizante. O termo “gringo” designa geralmente os brancos não brasileiros (ou não peruanos), mas, sobretudo, os missionários americanos; “comunista”, por sua vez, refere-se aos membros da guerrilha peruana de extrema esquerda, não só do *Sendero Luminoso* (SL), mas também do *Movimiento de Izquierda Revolucionaria* (MIR) e do *Movimento Revolucionário Tupac Amaru* (MRTA). É difícil saber se alguns colonos brancos tinham conhecimento do universo simbólico que essas duas categorias mobilizavam, mas é provável que vários deles estivessem informados da experiência histórica de muitos ashaninkas com os “gringos” e “comunistas” no Peru. Para entender o significado que os índios do Amônia atribuem a essas duas categorias de branco, faz-se necessário contextualizá-las na história desse povo e conectá-las com as concepções nativas sobre os *kamari*. Começamos pelos “gringos”.

As representações que os Ashaninka têm dos “gringos” são historicamente associadas à sua visão dos missionários norte-americanos. Apoiadas e incentivadas

pelo Estado, as missões estadunidenses multiplicaram-se na Amazônia peruana durante o século XX.[20] Embora tenham fornecido certa proteção contra os patrões caucheiros e o trabalho escravo, elas nunca abdicaram de seu trabalho de propagação da fé cristã iniciado pelos jesuítas e franciscanos na época colonial e alteraram profundamente o modo de vida dos índios: criminalização do xamanismo, proibição da poligamia, integração forçada ao mercado etc.

Apesar de poucas experiências de vida nas missões, todos os Ashaninka do Amônia têm uma visão extremamente negativa dos "gringos".[21] Em termos simbólicos, eles são associados a espíritos malignos (*kamari*). Assim, a menção aos "gringos" evoca seres sobrenaturais, violentos e canibais, uma alteridade radical apavorante. Como no depoimento a seguir de um morador da aldeia Apiwtxa, os missionários americanos são acusados de sequestrar os Ashaninka, principalmente crianças (internatos), para utilizar a gordura de seus corpos na fabricação de motores de avião, meio de transporte predileto dos missionários norte-americanos na Amazônia:

> Tinha gringo no Peru. Ele fazia comunidade e botava nome, chamava colônia. Eles matavam também. Por isso eu vim aqui. Eles tiravam óleo do pessoal para fazer avião que vai lá em cima. Tirava o óleo da gente para meter no avião. Eram os gringos americanos, como chamam, eles fazem isso. Eles fazem todas essas coisas com o óleo da gente, faziam uma manteiga, depois faziam motor, faziam avião na terra deles [...]. Ele queria levar as crianças para tirar óleo e fazer funcionar os motores. Por isso, gringo tem muito avião (Shomõtse).

Relatos desse comportamento violento e predador associado aos "gringos" também são encontrados em outros grupos indígenas da Amazônia ocidental e têm uma longa história. Taussig (1986: 245), por exemplo, mostrou que, durante a colonização do Andes Central, os espanhóis atribuíam propriedades mágicas à gordura dos corpos indígenas. Imaginavam que extrair a gordura dos corpos saudáveis dos nativos curaria as feridas dos soldados ou que ela também poderia ser usada na fabricação de medicamentos. Essas ideias baseavam-se numa crença popular da região na existência de um fantasma chamado *nakaq* ou *pishtaco*, que usava o sangue, a gordura ou a pele de suas vítimas para preparar medicamentos, derreter sinos das igrejas ou lubrificar motores. Bem conhecidas na literatura etnográfica andina, as referências ao *pishtaco*, crença de origem pré-hispânica, são mencionadas pelos cronistas e espalharam-se gradualmente para a região amazônica (Ansión, 1989; Bellier & Hocquenghem, 1991).

Esse imaginário que associa os "gringos" ao *pishtaco* ou a outros seres sobrenaturais violentos e predadores varia em função dos povos indígenas e

dos momentos históricos, mas permanece muito atual na Amazônia peruana. Assim, Santos e Barclay (2011) mostraram como ele foi mobilizado recentemente pelos índios Awajún, Wampis e Ashaninka para interpretar as políticas atuais de colonização da Amazônia. Nas etnografias, também encontramos várias versões do *pishtaco* ou de outros seres sobrenaturais com as mesmas características. Entre os Piro, por exemplo, os missionários americanos estão associados ao *pelacara*, um ser predador que alcança a imortalidade roubando periodicamente a pele dos índios para rejuvenescer e revigorar seu corpo envelhecido (Gow, 1991: 245). Os Tikuna, que vivem na região de fronteira Brasil–Colômbia–Peru, também consideram que os "gringos" são canibais. Dizem que eles se alimentam da carne dos índios e usam o cérebro de suas vítimas para fazer funcionar as aeronaves ou as máquinas que constroem (Lopes Garcés, 2000: 255). Gordura ashaninka, pele dos Piro ou cérebro dos Tikuna, esses três exemplos ilustram a violência simbólica associada aos missionários, cujo comportamento predador, desumano e antissocial se alimenta da absorção canibal dos corpos indígenas. Eles também mostram que, apesar de vítimas dessas atrocidades, os índios também estão na origem do poder do branco, pois este só existe se nutrindo do âmago indígena.

No final de 1980 e início de 1990, os Ashaninka do Amônia participaram ativamente da Aliança dos Povos da Floresta, que foi particularmente importante na região do Alto Juruá (Pimenta, 2007). Nesse contexto, eles receberam apoio financeiro de organizações não governamentais (ONGs) estrangeiras cujos representantes os visitavam periodicamente. Em 1990, uma estudante dos Estados Unidos também efetuou uma curta estadia com algumas famílias ashaninkas do Amônia para estudar o xamanismo (Woodward, 1991). Para os colonos brancos, a presença desses "gringos" no Amônia era uma oportunidade inesperada para disseminar, propositalmente ou não, o medo nas mentes indígenas.

As crenças ashaninkas sobre os "comunistas" datam da década de 1960, quando esse povo indígena passou a enfrentar os movimentos de guerrilhas de extrema esquerda que invadiram seus territórios na Amazônia peruana, espalhando o terror em muitas comunidades. Em 1965, o MIR, inspirado na revolução cubana, já tinha estado presente entre os Ashaninka antes de ser duramente reprimido pelas autoridades (Brown & Fernandez, 1991). Fundado em 1969, o SL disseminou gradualmente sua propaganda maoísta entre os índios da Selva Central, entrando, em algumas regiões, em concorrência com o MRTA, uma dissolução do antigo MIR. Muitas vezes conectados ao narcotráfico, esses movimentos passaram a atuar na Amazônia peruana, principalmente na década de 1980, onde procuraram doutrinar os Ashaninka e incorporá-los à luta revolucionária. Com a repressão do Estado, os índios ficaram no meio do fogo cruzado, sofrendo da violência dos

"comunistas" e de acusações periódicas de cumplicidade com os guerrilheiros por parte do poder oficial.

Assim, no final da década de 1980 e início dos anos 1990, o estado de guerra que se estabeleceu na Amazônia peruana teve consequências desastrosas para muitas comunidades ashaninkas: treinamento militar forçado, execuções sumárias, doutrinação, assassinatos de lideranças etc. O sofrimento desse povo indígena diante dos guerrilheiros mobilizou a opinião pública internacional e resultou numa vasta literatura. De acordo com Espinosa (1993: 80-82), em 1990, o SL controlava a região do Rio Ene e do Alto Tambo; no ano seguinte, cerca de dez mil ashaninkas viviam sob domínio da guerrilha, a maioria como escravos. Estima-se que, entre o final de 1980 e o início de 1990, os movimentos guerrilheiros do SL e MRTA mataram 3.500 ashaninkas e expulsaram mais de dez mil de suas terras (Veber, 2009: 47). Diante de tamanha violência, os Ashaninka não permaneceram passivos e adotaram diferentes estratégias. Mobilizando suas redes de solidariedade e de aliança étnica, muitos resistiram com armas.[22] Outros procuraram escapar das garras dos "comunistas" migrando para áreas mais seguras, por exemplo, o Brasil.

No Rio Amônia, apenas um pequeno grupo familiar teve contato direto com os movimentos de guerrilha no Peru. Em sua maioria, os meus interlocutores não podem ser considerados refugiados de tais conflitos e também ignoram as divisões ideológicas da política ocidental. No entanto, como acontece com os "gringos", todos constroem um imaginário singular sobre os "comunistas", associados com a morte e as forças maléficas. Embora alguns tenham testemunhado o terror dos guerrilheiros, esse imaginário é alimentado principalmente por histórias passadas de boca em boca, quando os índios visitam parentes e amigos no país vizinho ou simplesmente quando recebem visitas do Peru. Assim, todos os Ashaninka do Amônia estão conscientes das atrocidades cometidas pelos guerrilheiros em seus compatriotas peruanos e, como eles, usam os termos "comunista" e "terrorista" como sinônimos. Sheriwango, filho de Aricêmio, testemunhou essa violência:

> nesse tempo, comunista andava matando pessoal no Ucayali, pegava pessoal e matava. Pegava mulher e matava, matava menino, matava velhinho, aleijado, matava ashaninka, matava peruano, matava tudo. Era terrorista peruano, um *wirakotxa*. Tudo o que encontrava, matava [...]. Às vezes chegava numa casa, encontrava uma mulher que estava vivendo com o marido, levava a mulher para namorar com ela, se ela não namorasse com ele, matava. Pegava menino [...]. Matava tudo, tudo, tudo. Não escapava ninguém [...]. Eu vi muitos matarem os parentes. Eu vi assim. Seguravam um ashaninka assim e metiam bala nele. Eu vi. Não é história. Eu vi, eu vi tudo isso. Mataram pessoas perto de mim.

> Eu vi um menino assim, deitado morto. Eles tinham armas, assim, grandes [...]. Eu não sei qual era o problema deles, mas eles entravam na comunidade, pegavam o pessoal e faziam a reunião deles. Pegavam todos, homens, meninos, todos para a reunião deles. Se um chefe fizesse um problema, aí matava... Ele gosta de matar gente. Não sei de onde ele vem, ele chegava, assim, do mato [...]. Comunista é terrorista, é a mesma coisa. Ele tem droga também. Ashaninka não gosta de comunista (Sheriwango).

Os colonos brancos do Rio Amônia, empregados das empresas madeireiras, estavam provavelmente informados sobre o conflito entre os Ashaninka do Peru e os movimentos de guerrilha e procuraram usar o medo dos “comunistas” para combater a mobilização dos índios em defesa de seus direitos. A família do líder Antonio Pianko, em torno do qual os Ashaninka estavam politicamente organizados, mas também seus aliados indigenistas[23] eram frequentemente acusados de trabalhar para os “gringos” e de ser “comunistas”. Gerenciada pela família Pianko, a cooperativa indígena era o alvo privilegiado desses rumores. Criada em 1986 com o apoio da Funai para buscar uma alternativa econômica à exploração madeireira, ela foi instrumentalizada pelos colonos brancos como uma prova da presença de “comunistas” entre os índios. Com seus amigos “gringos”, os “comunistas” planejavam controlar as famílias indígenas do Rio Amônia, que passariam a obedecer a um chefe que, progressivamente, tiraria sua liberdade, valor fundamental da sociedade nativa. Se a maioria dos Ashaninka continuou a confiar em suas lideranças, os rumores associando a família Pianko aos “comunistas” dividiram algumas famílias.

À imagem de “comunista” estava agregado o narcotráfico, uma praga nessa região de fronteira e, na época, intimamente ligado aos movimentos de guerrilha peruanos. Por mascarem a folha de coca, que tem um lugar importante no seu universo simbólico, os Ashaninka e, sobretudo, a família Pianko foram acusados de se associar aos “comunistas” para produzir cocaína em quantidade em laboratórios clandestinos escondidos na floresta. Totalmente infundadas, essas acusações contribuíram para aumentar as tensões entre brancos e índios. A Polícia Federal brasileira chegou a acreditar nas denúncias. Em busca de drogas, fez revistas periódicas do artesanato indígena que era vendido pela cooperativa. No início dos anos 1990, também procedeu a uma operação em território ashaninka durante a qual foram destruídos alguns pés de coca no roçado de um xamã importante, conhecido como Jorge. Revoltado com as acusações que o assimilavam a um narcotraficante, ele preferiu enfrentar o medo dos “gringos” e dos “comunistas” e voltou para o Peru, acompanhado por alguns membros de sua família. Sua partida é considerada até hoje uma grande perda, já que

seus conhecimentos xamânicos eram únicos e pouco foi transmitido. Após a demarcação da terra indígena, investigações da Polícia Federal comprovaram a ligação de alguns colonos brancos com o narcotráfico; alguns deles eram os propagadores dos boatos envolvendo os índios.

No Rio Amônia, os rumores de "gringo" e "comunista" nunca chegaram a provocar conflitos armados, mas, em razão de seus significados históricos e das representações associadas a essas duas categorias de branco, provocaram inquietações entre os índios e azedaram significativamente suas relações com os colonos. Figuras aterrorizantes do *wirakotxa* contemporâneo, essas duas representações da alteridade extrema continuam assombrando os pesadelos dos Ashanainka.

Para concluir: o branco pacificado e seus limites

Associadas à morte e aos espíritos maléficos *kamari*, as categorias "gringo" e "comunista" são as formas contemporâneas mais extremas e violentas do branco, mas não são as únicas. A ameaça dessas duas figuras, embora sempre latente, tornou-se hoje mais distante. As configurações do contato interétnico mudaram e levaram progressivamente os Ashaninka do Rio Amônia a fazer múltiplas distinções entre os brancos, de tal modo que eles afirmam que hoje existem "várias qualidades de *wirakotxa*", nem todas negativas.

A nacionalidade pode ser um critério de distinção, embora não seja muito relevante. Os Ashaninka sabem que existe branco brasileiro e branco peruano, e dizem que a diferença entre eles é, basicamente, a língua. Alguns índios consideram que os brancos peruanos são mais violentos que os brasileiros, em razão da associação feita entre peruanos, "comunistas" e traficantes de cocaína, mas, de modo geral, essas diferenças se dissolvem na qualidade genérica do branco: "todos são *wirakotxa*".

Ao longo dos últimos vinte anos, os índios do Rio Amônia entraram no mercado de projetos ditos de "desenvolvimento sustentável" e receberam visitas periódicas de diversos brancos com os quais criaram relações de parceria e até amizades. De modo geral, esses *wirakotxa* mostram-se respeitosos de sua cultura e os apoiam em suas reivindicações, atitudes muito distantes do comportamento de um *kamari*. Alguns desses brancos, membros de ONGs ou antropólogos, são estrangeiros, o que os levou também a tornar mais complexa a categoria "gringo". Assim, eles afirmam hoje que "gringo" não é "todo igual". Sabem que com alguns "gringos" podem fazer "projeto", geralmente sinônimo de mercadorias (Pimenta, 2006), que outros compram seus artesanatos e que outros, ainda, podem passar longos períodos na aldeia e se tornar, aos poucos, amigos — meu caso, por

exemplo. Quando pacificados ou domesticados, esses brancos são apresentados como *txai* e até *ayompari*, duas figuras de uma alteridade pacificada que merecem alguns comentários.

McCallum (1997) mostrou que a palavra *txai*, usada por homens Kaxinawá no Acre para se referir a seus cunhados ou primos cruzados bilaterais, foi gradualmente ampliada para incluir antropólogos, indigenistas da Funai e ativistas de ONGs defensoras da causa indígena. Esse dinamismo linguístico é um exemplo da abertura ameríndia para a alteridade e mostra a possibilidade de estabelecer alianças com o outro, inclusive o branco, transformando-o num afim potencial. Provavelmente pelo fato de os Kaxinawá serem o povo indígena mais numeroso do Acre e os falantes de línguas pano, a maioria dos índios da região, o termo *txai* tornou-se transcultural e onipresente nas relações interétnicas no Acre, tanto entre índios e brancos como entre povos indígenas. Amplamente usado no contexto indigenista regional, ele também é frequente utilizado pelos Ashaninka para qualificar os brancos que se mostram amigáveis e índios de outros povos. Os meus interlocutores possuem, no entanto, outro termo que, como *txai*, exemplifica essa abertura para a alteridade.

Parte do repertório linguístico ashaninka, o termo *ayompari* é raramente empregado nas conversas em português, ou seja, no contexto interétnico, mas pode ser usado quando os Ashaninka se referem aos brancos que eles consideram mais próximos. *Txai* e *ayompari* não são exatamente sinônimos. Um *ayompari* é um amigo muito mais próximo que um *txai*. O *ayompari* está intimamente relacionado aos bens industriais e ao sistema de troca indígena. Tive a oportunidade de explorar detalhadamente seu significado em outras ocasiões (Pimenta, 2006, 2009). Limitar-me-ei, aqui, a apresentar brevemente algumas de suas principais características para ilustrar a dinâmica da categoria “branco” e salientar sua diversidade interna.

Explicar o termo *ayompari* nos conduz novamente à mitologia indígena. Para os índios do Rio Amônia, o *Inka* não é somente responsável por alterar a ordem natural do universo; ele também deu aos ocidentais os poderes que *Pawa* destinava originalmente aos Ashaninka, sobretudo, o poder de fazer mercadorias. Ao contrário dos outros *tasorentsi*, o *Inka* não vive no céu, mas numa terra distante, em companhia do branco, ao qual ele ensina a fazer os bens industriais.[24] Para os meus interlocutores, a superioridade tecnológica e econômica do mundo ocidental é apresentada como o resultado do roubo de um conhecimento sagrado destinado originalmente aos Ashaninka ou de uma traição do *Inka*. Espoliados desse saber no tempo mítico, os índios tornaram-se economicamente dependentes dos brancos, com os quais tiveram que aprender a se relacionar, ou seja, a trocar.

Na sua forma genérica, o termo *ayompari* é o nome dado pelos índios tanto ao seu sistema de trocas como a seus parceiros. Ele pode ser traduzido em português por "amigo" e/ou "parceiro de troca". Originalmente interno ao grupo, usado para se referir a um ashaninka com o qual não se tinha relações de parentesco, mas se pretendia estabelecer aliança, o termo *ayompari* foi reinterpretado em razão das contingências históricas. Hoje, é usado pelos índios do Amônia para se referir a alguns brancos que se tornaram parceiros e amigos.

A pacificação do branco também ocorre quando ele entra na esfera do parentesco. Na aldeia Apiwtxa, existem dois casos de casamento de uma mulher indígena com um homem branco e dois outros de mulheres brancas com homens ashaninkas, embora os casamentos interétnicos sejam práticas pouco comuns entre esse povo indígena (Lenaerts, 2004). Não vou me estender aqui nessa questão, que merece uma reflexão à parte. Ela me parece, no entanto, a forma mais aperfeiçoada de pacificação ou domesticação do branco, embora nunca seja completa, ou seja, ela nunca chega a dissolver a alteridade. Assim, os índios do Amônia têm muita consideração por esses brancos, que fazem parte da sua família e vivem com eles, mas nunca são assimilados. São sempre tratados pelos termos de parentesco; porém, nenhum é considerado um ashaninka. Eles ocupam uma posição ambígua na sociedade indígena: ao mesmo tempo de dentro e de fora.

Essas várias modalidades de pacificação do branco são importantes e indispensáveis num mundo que os Ashaninka descobrem cada vez mais complexo e no qual a relação com os *wirakotxa* tornou-se uma necessidade. A diversidade da categoria "branco" contribui para relativizar fortemente a imagem que o associa aos espíritos maléficos. Entretanto, se o branco pode ser mais próximo ou mais distante, sua alteridade nunca se dissolve inteiramente e, de modo geral, os Ashaninka continuam tendo uma visão bastante negativa do branco, intimamente ligada a suas características morais e a seu modo de vida.

Além de ainda ser identificado com a categoria genérica de *kamari*, o branco coleciona defeitos: sovina, ladrão, violento, mentiroso, falso, ignorante etc. A esses atributos morais, acrescenta-se uma aparência física pouco graciosa aos olhos indígenas: feio ("como um cachorro"), cabelo enrolado, pele clara etc. Para os Ashaninka, o mundo dos brancos, caracterizado sobretudo pela vida nas cidades, também é incompreensível e desprezado. Embora estejam atraídos pelas mercadorias que o mundo urbano exibe, os índios do Amônia não demonstram vontade de morar na cidade. Viajar para a cidade é sempre uma necessidade e nunca um desejo.[25] Quando voltam, reclamam da comida, do barulho, da falta de espaço e, principalmente, da necessidade de ter dinheiro para existir socialmente no mundo dos brancos, que é marcado pela sovinice e pelo egoísmo, valores

contrários à generosidade e solidariedade encontradas na sociedade ashaninka. Assim, a cidade é sempre associada ao dinheiro (*koriki*), ou melhor, à falta dele. Enquanto a floresta provê as necessidades básicas dos índios, na cidade, eles devem pagar por tudo: comer, beber, dormir etc. A sovinice do branco contrapõe-se à generosidade ashaninka como a vida na cidade à vida na aldeia. Apenas uma vez ouvi um interlocutor afirmar que gostaria de morar na cidade, um desejo rapidamente temperado pelos aspectos negativos que tal mudança implicaria. Seu depoimento, bastante indignado com a nossa mesquinhez, é revelador da visão dos índios do Amônia sobre o mundo dos brancos:

> rapaz, eu gostaria de morar na cidade. Eu sou velho, não posso andar no mato, meus olhos não veem mais para caçar porquinho, veado… Agora, fico dependendo dos meus filhos, que trazem comida para mim. Eu não gosto muito disso, não. Gosto de caçar eu mesmo. Eu gostaria [de morar na cidade], mas eu também conheço pessoal da cidade. Se tu não tem dinheiro, tu não come. Pessoal não vai te chamar: “Rapaz, vem almoçar”. Ele não é amigo. Se fosse amigo, ele falava: “Bora comer”. Não chama nada. Eu já andei lá. Aqui, esse pessoal [os brancos] vem, chega, bebe, come. Pode comer! Come macaxeira [mandioca], banana, qualquer coisa, bebe caiçuma [nome dado regionalmente à bebida fermentada de mandioca]. Agora, na cidade, nem dá um pedaço de banana madura. Por isso, eu digo assim. Quando eu vou à cidade, o pessoal não me dá nada. O pessoal não me diz: “Toma esse cigarro, vamos pegar um guaraná para nós tomar”. E aqui, o pessoal toma caiçuma. Todo branco bebe caiçuma aqui sem pagar nada. Na cidade, paga para beber até água! Aqui não paga nada. Tu pode comer tudo o que tu quiser aqui. Esse pessoal, ele gosta de vir aqui porque come de graça […]. Quando tu vai à cidade, ele não dá comida, não! Por exemplo, na vila [Marechal Thaumaturgo], quando eu vou receber o meu dinheiro [aposentadoria], todos esses que vêm aqui, eles não falam: “Bora, César [seu nome português], vamos almoçar”. Nada! Tu tem que comprar tudo. Tu paga e come. Branco, ele vem para cá: “Cadê a caiçuma? Cadê?”. Caiçuma também custa, rapaz! Custa para fazer, tem que pegar macaxeira, bota fogo para cozinhar, lavar e machucar. É trabalho! O branco come bolacha, bombom e não dá nada! Eu não gosto, não. Aqui, quando vem em casa de um ashaninka, pessoal dá toda a comida, macaco, veado, dá tudo! Aí, branco acha bom. Quando chega ashaninka em casa de branco, tem carne, tem fruta madura, mas não dá para nós. Branco é sovina. Brasileiro é sovina (Shomõtse).

Assim, apesar de tentativas de pacificação, o comportamento violento, associal e egoísta do branco, presente de maneira explícita na cosmologia e no mito do *Inka*, continua contrastando fortemente com a honestidade e a generosidade, qualidades essenciais de todo ashaninka e virtudes indispensáveis de qualquer *ayompari*, o tradicional parceiro de troca e verdadeiro amigo. Apesar de algumas

imagens mais complacentes, o *wirakotxa*, de modo geral, segue representando o espelho invertido do Ashaninka. Originário do fundo do lago, ele não deixou de desempenhar o seu papel de *kamari* e ainda é associado à violência, real ou simbólica, que define sua infeliz natureza. Contrariamente à ordem natural do cosmos criado por *Pawa*, na qual o bem e o mal estavam claramente separados, cada um no seu devido lugar, o mundo humano onde vivem os Ashaninka, hoje em companhia do branco por causa da irresponsabilidade de *Inka*, é um mundo cada vez mais complexo e nele as essências se misturam. O branco permanece um ser negativo por natureza, mas também se tornou uma figura multifacetada que pode ser pacificada e com a qual se pode conviver. Quando perguntei ao xamã Aricêmio sobre o branco, ele logo me advertiu da complexidade do assunto e tentou se esquivar, dizendo que não entendia nada "desse negócio de branco". Diante da insistência do antropólogo "gringo", provavelmente o mais estranho de seus *ayompari*, acabamos conversando. Deixo o leitor com as palavras de Aricêmio. Num tom irônico, bem característico dos Ashaninka, ele expressa muito bem a complexidade e ambiguidade do *wirakotcha* no mundo atual:

> agora não pode saber bem [o que é o branco]. Antigamente sabia, mas agora é tudo uma mistura. Tem muita qualidade de *wirakotxa*. Tem espanhol, peruano, brasileiro. Tem *wirakotxa* gringo também. É tudo a mesma coisa. Tudo é *wirakotxa*. Primeiro, era espanhol. Aí, misturou com outro *wirakotxa*. Tem *wirakotxa* bem pretinho agora (risos). Tem *wirakotxa* com olho assim [a referência aqui é aos olhos puxados dos membros de uma equipe da televisão japonesa *NHK*, que fez uma reportagem na terra indígena no início da década de 1990]. Tu já viu esse? (risos). É tudo uma mistura. [...]. Eu não entendo de mais nada, rapaz! Tem *wirakotcha* bom, tem outro tipo que é ruim mesmo! É tudo branco, mas é branco diferente (risos). Tu entende? (risos). Eu não entendo mais nada desse negócio de *wirakotcha* (risos) (Aricêmio).

Recebido em 27/10/2014
Aprovado em 02/02/2015

José Pimenta é professor do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília. Contato: josepimenta17@gmail.com

Notas

1. A primeira parte do título é inspirada no artigo de minha professora e hoje colega Mariza Gomes e Sousa Peirano (1999) intitulado “Antropologia no Brasil (alteridade contextualizada)”. Embora discuta aqui questões muito diferentes, optei por usar esse título em homenagem à autora e em reconhecimento de seus valiosos ensinamentos. Agradeço à CAPES pela concessão de uma bolsa de Estágio Sênior de pós-doutorado na University of British Columbia (Vancouver / Canadá), que facilitou a escrita deste artigo.

2. Não citarei aqui esses trabalhos em razão de sua enorme quantidade, que inviabiliza qualquer tentativa de listagem. A título de exemplo, mencionarei somente a coletânea organizada por Albert e Ramos (2002).

3. Os mitos ashaninkas oferecem bons exemplos do perspectivismo tal como definido por Viveiros de Castro (1996). No início dos tempos, muitos animais, plantas, astros e até determinados lugares tinham uma aparência humana e eram filhos de *Pawa*. Em decorrência do comportamento desses primeiros ashaninkas, seus corpos foram progressivamente transformados para adquirir sua forma atual, que é somente a maneira pela qual eles são visíveis aos olhos humanos. Essas transformações foram realizadas com o sopro de *Pawa* ou dos *tasorentsi*.

4. A existência desse rio mágico também é apontada por Elick (1969) e por Weiss (1969), que usa o nome de *Hananeríte*. Segundo este último autor, esse termo é derivado de *hanáneki* (criança) e também considerado “o rio da eterna juventude”: “*There the good spirits bathe to regain their youth and so maintain their immortality*” (Weiss, 1969:82).

5. O termo *kamari* é composto pela raiz *kam*, cujo significado é “morrer”, “estar morto”. Uma pessoa morta é chamada *kamikari*, e a palavra *kamari* pode ser usada em diferentes contextos, onde adquire significados variados, sempre relacionados com a morte ou alguma coisa ruim: espírito maléfico, fantasma, demônio, doença etc. Weiss (1969: 85) afirma que os espíritos *kamari* vivem sob a autoridade de um chefe supremo chamado *koriospiri*. Meus dados não permitem confirmar essa hipótese.

6. Embora creia que não existem palavras na língua ashaninka para traduzir as noções judaico-cristãs de “inferno” e “paraíso”, alguns índios do Rio Amônia usam esses termos em português e todos acreditam num destino *post-mortem*, distinguindo um “lugar ruim” e um “lugar bom”. Elick (1969) referiu-se a esse mundo subterrâneo simplesmente como “*the lower world*”, “*the dark world below*”, “*the original home of disease spirits and other demonic beings*” etc. Weiss (1969) apresentou uma visão mais complexa desse mundo, que seria composto por dois níveis: *Kivínti* (-1) e *Šarinkavéni* (-2). O primeiro é a residência de “bons espíritos”, ao passo que o segundo pode ser qualificado de “inferno dos Campa” (Weiss, 1969:84). Weiss salienta, no entanto, que o nível *Kivínti* é mencionado por poucos índios, muitos considerando que, abaixo da terra, só existe o mundo dos demônios, do qual também o autor só recolheu vagas

informações. Os relatos que recolhi entre os Ashaninka do Rio Amônia não mencionam esse primeiro nível do mundo subterrâneo.

7. Weiss (1969:65-66) também reconhece o uso desse termo para identificar o mundo dos humanos, mas prefere usar o nome *Kamaveni*, literalmente, "a terra da morte", para diferenciá-la dos outros mundos habitados pelos espíritos imortais.

8. Note-se que o Sol era uma divindade andina pré-colombiana. O astro foi o principal deus dos incas, que acreditavam que seus imperadores eram filhos dele (Clastres, 1980: 86). O culto a essa divindade é uma das muitas influências andinas visíveis entre os Ashaninka. Veremos adiante outros exemplos que têm uma relação direta com o branco.

9. Segundo Clastres (1980:88), os índios andinos também denominaram os primeiros espanhóis de "*viracocha*", originalmente um deus, cultuado por populações aimarás e quéchuas que o consideravam o criador de todas as coisas e um herói civilizador. Esse termo também é usado por outros povos indígenas dessa região amazônica para se referir aos brancos, como os Piro do Baixo Urubamba (Gow, 1991:85, nota 25).

10. Uma das numerosas influências incaicas visíveis na mitologia dos Arawaks subandinos e em alguns povos Pano do oeste amazônico é a crença em um herói cultural chamado *Inka* (ou *Inca*), geralmente associado ao poder tecnológico e à chegada dos brancos. Para uma discussão do *Inka* entre alguns povos Pano, ver, por exemplo, Erikson (1992) e Calavia Sáez (2000).

11. Essas transformações não são sempre o resultado de um comportamento negativo dos primeiros Ashaninka. Elas também podem decorrer de atos heroicos. Por exemplo, o beija-flor (*shomõtse*), apesar de ser o filho mais frágil de *Pawa*, foi o único que conseguiu levantar uma escada para o Deus subir ao céu. Em agradecimento, *Pawa* transformou-o nesse pequeno pássaro. Como o japiim, o beija-flor é sagrado, considerado um mensageiro de Deus.

12. Mendes (1996, vol 2: 1-12) recolheu um mito no Rio Amônia que apresenta uma localização mais complexa. Seu interlocutor também relatou a tentativa frustrada por parte de *Pawa* de construir uma cerca para separar os Ashaninka dos brancos.

13. Para outras versões desse mito na literatura etnográfica, ver, por exemplo, Varese (1968: 124-125), Weiss (1969: 342), Mendes (1991, vol.2: 1-12) e Ioris (1996: 168-169).

14. Embora o autor não especifique, trata-se aqui de *Pawa* em pessoa. Entre os Ashaninka do Rio Amônia, *oriya* é o Sol, a coroa de *Pawa*, e *atsiri* pode ser traduzido como "gente", "ser humano", "homem" etc. Mesmo *Pawa* sendo Deus, ele pode ser personificado com a aparência humana de um ashaninka, vestindo uma *kushma* (vestimenta tradicional) etc.

15. Contrariamente ao branco, cuja origem é a água, os Ashaninka não só habitam a terra como também a têm como matéria-prima. Com efeito, o mito de origem dos Ashaninka conta que eles foram os primeiros humanos, nascidos de uma brincadeira da filha de *Pawa*, que, nos tempos míticos, se sentia solitária enquanto seu pai e seus irmãos criavam o mundo. Ela então decidiu fazer um casal de bonecos de barro e lhes

deu vida. Ao tomar conhecimento da brincadeira da filha, *Pawa* teria ficado chateado com tanta ansiedade, pois ele mesmo, depois de preparar o mundo, planejava a criação dos humanos. A impaciência da filha acabou resultando na mortalidade dos Ashaninka, que *Pawa* planejava fazer de pedra e, portanto, eternos.

16. Segundo Mendes (1996: 21), *nõke* também seria o dono do *pitsithari* (barro que as mulheres indígenas usam no tingimento do algodão), que ele sonega. Como mostrarei adiante, ser sovina é também uma das principais características atribuídas ao branco. A autora relata ainda o uso de outras técnicas para combater as manifestações do arco-íris: jogar cinza quente para cima para que ela caia nos olhos da serpente e impedir que *nõke* veja os Ashaninka; e soprar na boca de uma garrafa em sua direção, pois o som estridente decorrente dessa ação lembraria o som de uma faca cortando a serpente gigante.

17. O nome Ãtawiari refere-se aqui a um personagem específico, mas também é usado para indicar a categoria dos grandes xamãs que viveram no passado mítico e que são considerados *tasorentsi*, ou seja, semideuses.

18. Para uma versão da história de *Ãtawiyari,* ver Mendes (1991, vol. 2: 31-39; 1996: 51-56).

19. A onça (*kasherari*) pode ser a reencarnação de um *sheripiari* maldoso e sinônimo de morte. A associação entre *kamari* e seres canibais é corrente. É interessante notar que a Lua (*Kashiri*), como mostrou Weiss (1969: 112-114; 264-284), também é vista pelos Ashaninka como um ser canibal que se alimenta de mortos. Como *nõke*, ela briga periodicamente com o Sol (eclipses).

20. Entre as principais missões, encontram-se o *Summer Institute of Linguistics*, o *South American Indians Missions* ou ainda o *Seventh-Day Adventist*. Sobre o impacto dessas missões entre os Ashanika, ver, principalmente, Bodley (1970).

21. No Rio Amônia, poucas famílias tiveram contato direto com missionários que nunca atuaram do lado brasileiro da fronteira. No entanto, alguns índios chegaram ao Amônia no final da década de 1980 e início dos anos 1990, no auge dos conflitos com os brancos. Eles fugiram do Peru, justamente em razão da violência dos “gringos” e dos “comunistas”.

22. Em dezembro de 1990, por exemplo, o MRTA assassinou Alejandro Calderón, então presidente da Federação das Comunidades Ashaninka do Vale do Pichis (Anap). Em represália, os índios reuniram centenas de guerreiros. O “exército ashaninka” expulsou o MRTA e seus aliados da região e ocupou de forma pacífica, durante três meses, a pequena cidade amazônica de Puerto Bermúdez, posteriormente entregue ao exército peruano (Veber, 2009).

23. Foi o caso, por exemplo, do sertanista Antônio Macedo e dos antropólogos Terri Aquino e Margarete Mendes, que frequentaram muito a região do Amônia nesse período, defendendo os indígenas e apoiando suas reivindicações.

24. A maior parte das versões do mito do *Inka* afirmam que, após ter surgido do fundo do lago, o branco capturou o *Inka*, guardando-o prisioneiro até hoje e roubando seu

conhecimento; outras o apresentam como uma espécie de traidor que teria esquecido seu povo e optado por viver em companhia dos ocidentais, repassando-lhes o conhecimento tecnológico que *Pawa* destinava originalmente aos Ashaninka.

25. As viagens ocorrem geralmente para receber algum benefício do governo (aposentadoria, Bolsa Família etc.), mas também podem ser motivadas por algum problema de saúde ou uma necessidade política. O principal destino é o pequeno município de Marechal Thaumaturgo, mais raramente Cruzeiro do Sul. Note-se, no entanto, que alguns ashaninkas do Rio Amônia já viajaram para cidades mais distantes, como Brasília, Rio de Janeiro e até cidades do exterior, como Paris.

Referências bibliográficas

ALBERT, Bruce & RAMOS, Alcida R. 2002. *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Unesp.

ANSIÓN, Juan M. 1989. "Presentación". In: Juan M. Ansión (Org.). Pishtacos: de verdugos a sacaojos. Lima: Tarea. pp. 9-15.

BELLIER, Irène & HOCQUENGHEM, Anne-Marie. 1991. "De los Andes a la Amazonía: una representación evolutiva del 'Outro'". *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 20(1):41-59.

BODLEY, John H. 1970. Campa Socio-economic Adaptation. Ph.D Dissertation, University of Oregon.

BROWN, Michael F. & Fernández, Eduardo. 1991. *War of Shadows: The Struggle for Utopia in the Peruvian Amazon*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.

CALAVIA SÁEZ, Oscar. 2000. "O inca pano: mito, história e modelos etnológicos". *Mana*, 6(2):7-35.

CLASTRES, Pierre. 1980. "Mythes et rites des indiens d'Amérique du Sud". In : ______. *Recherches d'anthropologie politique*. Paris: Seuil. pp. 59-101.

COMAROFF, Jean & COMAROFF, John. 1992. "The Colonization of Consciousness". In: Jean Comaroff & John Comaroff. *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder, Oxford: Westview Press. pp. 235-263.

ELICK, John W. 1969. An Ethnography of the Pichis Valley Campa of Eastern Peru. Ph. D. Dissertation, University of California.

ERIKSON, Philippe. 1992. “Uma singular pluralidade: a ethno-história Pano”. In: Manuela Carneiro da Cunha (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras. pp. 239-252.

ESPINOSA, Oscar. 1993. “Las rondas Ashaninka y la violencia política en la selva central”. *America Indigena*, LIII(4):79-101.

GOW, Peter. 1991. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press, Oxford.

IORIS, Edviges M. 1996. A Funai entre os Campa e os Brabos. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

LENAERTS, Marc. 2004. *Anthropologie des indiens Ashéninka d’Amazonie : nos soeurs Manioc et l’étranger Jaguar*. Paris: L’Harmattan.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1987. *Race et histoire*. Paris: Denoël. Publicado originalmente em 1952.

LÓPEZ GARCÉS, Claudia L. 2000. Ticunas brasileiros, colombianos y peruanos: etnicidad y nacionalidad en la región de fronteras del alto Amazonas/Solimões. Tese de Doutorado, Universidade de Brasília.

MCCALLUM, Cecilia 1997. “Eating with *Txai*, Eating like *Txai*”. *Revista de Antropologia*, 40(1):109-147.

MENDES, Margarete K. 1991. Etnografia preliminar dos Ashaninka da Amazônia brasileira. Dissertação de Mestrado, Universidade Estadual de Campinas. v. 2.

______. 1996. O clima, o tempo e os calendários. Mimeo. v. 2.

PEIRANO, Mariza G. e S. 1999. “Antropologia no Brasil (alteridade contextualizada)”. In: Sergio Miceli (org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. São Paulo: Sumaré, Anpocs. pp. 225-266.

PIMENTA, José. 2006. “De l’échange traditionnel à l’économie du ‘développement durable’ : la notion de ‘projet’ entre les Asháninka du Haut-Juruá (Amazonie brésilienne)”. *Cahiers du Brésil Contemporain*, 63/64:17-50.

______. 2007. “Indigenismo e ambientalismo na Amazônia ocidental: a propósito dos Ashaninka do Rio Amônia”. *Revista de Antropologia*, 50(2):633-681.

______. 2009. “Parceiros de troca, parceiros de projetos. O *ayompari* e suas variações entre Asháninka do Alto Juruá”. In: Maria Inês Smiljanic, Stephen G. Baines & José Pimenta (eds.). *Faces da indianidade*. Curitiba: Nexus. pp. 101-126.

RENARD-CASEVITZ, France-Marie. 1992. "História Kampa, memória Ashaninka". In: Manuela Carneiro da Cunha (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras. pp. 197-212.

SANTOS, Fernando & BARCLAY, Frederica. 2011. "Bundles, Strampers, and Flying Gringos: Native Perceptions of Capitalist Violence in Peruvian Amazônia". *The Journal of American and Carribbean Anthropology*, 16(1):143-167.

TAUSSIG, Michael. 1986. *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

TURNER, Terence. 1993. "Da cosmologia à história: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapo". In: Eduardo Viveiros de Castro & Manuela Carneiro da Cunha (org.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da Universidade de São Paulo, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo. pp. 43-66.

VARESE, Stefano. 1968. *La sal de los cerros: notas etnográficas e históricas sobre los Campa de la Selva del Perú*. Lima: Universidad Peruana de Ciencias e Tecnología.

VEBER, Hanne. 2009. *Historias para nuestro futuro — Yotantsi ashi otsipaniki*. Copenhagen: IWGIA.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana*, 2(2):115-144.

______. 1999. "Etnologia brasileira". In: Sergio Miceli (org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. São Paulo: Sumaré, Anpocs. pp. 109-223.

WEISS, Gerald. 1969. The Cosmology of the Campa Indians of Eastern Peru. Ph.D Dissertation, University of Michigan.

WOODWARD, Hope D. 1991. Ashaninka Shamanic Healing Ritual and Song. Master Dissertation, University of Texas.

Resumo

Como outros povos indígenas da Amazônia, os Ashaninka têm atribuído um significado muito peculiar ao branco, que eles destacam em seus discursos como a alteridade mais radical. Com base em uma pesquisa realizada com os Ashaninka do Rio Amônia (Alto Juruá, no Acre), este artigo articula as concepções cosmológicas desse povo indígena com sua história de contato com o mundo ocidental para desvendar algumas faces da categoria “branco”. Partindo da cosmologia nativa e do mito de origem do branco, que revelam sua estreita conexão com os espíritos maléficos, mostro como o contato tem se expressado na história recente desse povo em imagens extremamente negativas associadas aos “gringos” e “comunistas”, dois tipos de branco caracterizados por um comportamento violento. Termino apresentando algumas tentativas dos Ashaninka de pacificar o branco. Embora nunca sejam totalmente sucedidas, elas relatam um outro amigável e testemunham a complexidade e a ambiguidade dessa categoria nos dias atuais.

Palavras-chaves: Ashaninka, branco, cosmologia, história.

Abstract

Like other Amazonian indigenous peoples, the Ashaninka have given the Whiteman a very specific meaning stressed in their discourses as the most radical of alterities. Based on field research among the Ashaninka of the Amonia River (Upper Juruá in the state of Acre), this article brings together their cosmological conceptions and the history of their contact with the Western world in order to unveil some facets of the category Whiteman. Beginning with the native cosmology and the origin myth of the Whiteman, and their close connection with evil spirits, I show how contact has been expressed in this people’s recent history in the form of extremely negative images associated to “gringos” and “communists.” These are two types of the Whiteman deemed to be exceedingly violent. I end by presenting some Ashaninka attempts to pacify the Whiteman. Although not completely successful, they describe an amiable Other and reveal the complexity and ambiguity of this category nowadays.

Keywords: Ashaninka, Whiteman, cosmology, history.